



PUEBLOS VIEJOS, VIDA NUEVA
UNA TRANSFORMACIÓN AUTORITARIA
EN LA PROVINCIA DE SONORA
1750-1800

SAÚL JERÓNIMO ROMERO



El presente artículo consta de dos partes, la primera es una reflexión sobre la historia de las mentalidades y en especial una de sus vertientes, la historia de la vida cotidiana. La segunda parte será una breve exposición sobre las mudanzas que sufrió la vida cotidiana de los indígenas de la provincia de Sonora, en la segunda mitad del siglo XVIII. Los cambios a que me referiré en estas líneas se produjeron como consecuencia de la implantación de las reformas borbónicas. Es necesario señalar que también en la provincia se estaban gestando transformaciones, pero éstas no coincidían en objetivos y propuestas con las que impusieron los ilustrados funcionarios borbónicos en la región.

Vida cotidiana, consideraciones para su análisis

Las modificaciones en la vida cotidiana de las sociedades son a veces imperceptibles; de manera constante el hombre transforma su medio ambiente natural y social; sin embargo sus hábitos, sus ideas y las normas de comportamiento que aplica en la vida diaria apenas si se modifican, es decir, que transcurren en otro ritmo histórico. Claro está que, conforme cambian los tiempos, el significado de las normas que usa adquieren importancia y valores diferentes.

Así la cotidianidad de los pueblos se mantiene casi invariable durante decenas de años, y en ocasiones hasta por siglos; esto no invalida el hecho de que también en este ámbito se produzcan rompimientos bruscos, debido a causas diversas; algunas de las que podemos citar son: guerras, catástrofes naturales, epidemias, cambios políticos trascendentes, procesos de conquista, inventos tecnológicos, contacto de culturas, etc. Es evidente que tales cambios crean y norman otra vida cotidiana, independientemente de lo azorosa que ésta pueda ser, y que tendrá naturalmente como base la experiencia de la cotidianidad anterior. Cabe aclarar que estos cambios por sí solos no son causa suficiente para transformar la cotidianidad, pues ésta puede subsistir a pesar de que ocurran ese tipo de sucesos; será tarea del historiador demostrar dónde y cuándo se producen los cambios de este ámbito.

Entender de esa forma la vida cotidiana nos lleva a buscar los límites de este campo de estudio; la respuesta la han dado ya algunos filósofos e historiadores, entre ellos Agnes Heller, al opinar:

Son partes orgánicas de la vida cotidiana la organización del trabajo y de la vida privada, las distracciones y el descanso, la actividad social sistematizada, el tráfico y la purificación.¹

Es grandísima la amplitud de los fenómenos que se puede estudiar bajo esta perspectiva. Para autores como Luis González, este tipo de asuntos son objeto de estudio del también ancho mundo de la historia de la cultura.² El estudio de estos temas por muchas otras vertientes de la historia y otras ciencias sociales como la antropología, la etnohistoria, la sociología rural y urbana, etc., ratifica su presencia en las preocupaciones de los científicos sociales.

A primera vista, un estudio de la vida cotidiana parece inasible, pues su documentación a veces es difícil de reunir. ¿Las razones? Pues, porque pocos historiadores se ocuparon de historiar asuntos tan evidentes que parecía ocioso registrarlos. Afortunadamente, para estudiar la época colonial contamos con las crónicas, valiosas fuentes para estos trabajos; en ellas quedaron descritas muchas

de las actividades cotidianas que realizaba la gente, especialmente las comunidades religiosas. Las funciones de la crónica fueron cubiertas más adelante por los diarios, la radio y la televisión, en los siglos XIX y XX. Felizmente toda actividad humana deja huella, y de la vida cotidiana las hay, todo es cuestión de buscar cuidadosamente y elegir bien los ejes que sustente a la investigación.

Cabe entonces, partiendo de estos criterios iniciales, definir algunos puntos que nos sirvan de guía para elaborar una historia de la vida cotidiana, así como señalar posibles desviaciones en su estudio.

En primer lugar, creo que sólo será una investigación representativa en este campo cuando el fenómeno estudiado afecte a una comunidad, independientemente de las dimensiones que ésta tenga. Una ciudad, un país, un poblado, una villa o un conjunto de éstos; siempre y cuando tengan lo suficiente en común para identificarlos con un tipo de vida. Será tarea del historiador delimitar esa investigación y ofrecer las pruebas. Con esto quiero decir que cuanto más definida esté la comunidad, más fácilmente se identificarán los elementos que constituyan su vida diaria.

En este sentido parto de la idea de que los accidentes que ocurren en la vida individual no son significativos para este tipo de estudios. Las sociedades y no las personalidades son las que norman y jerarquizan las actividades diarias.

Posteriormente será necesario buscar los elementos reguladores de la vida diaria de la comunidad estudiada, los que den coherencia y sentido a todas las actividades. En las sociedades rurales, posiblemente, el ciclo agrícola o la religión desempeñen ese papel. En las urbanas, la lucha de clases o el modo de producción y las particularidades de la sociedad nos proporcionarán los elementos.

Lo anterior conlleva la propuesta de que el estudio de la vida cotidiana se haga atendiendo a las actividades que realiza durante el día una comunidad, en el transcurso del año. Desde esta perspectiva, debe estudiarse tanto los días de fiesta como los de trabajo, siempre y cuando estén considerados dentro del

calendario normal de actividades; inclusive la muerte es cotidiana.³ Los puntos de referencia para realizar una periodización adecuada, serán la vigencia, la transformación o la desaparición de los elementos reguladores.

Creo que en muchos de los trabajos que se han hecho en México utilizando estos métodos, no se ha tomado esto en consideración, con honrosas y significativas excepciones. También se ha generalizado el escudarse bajo el anchuroso término de historia de las mentalidades, sin definir la vertiente que se está utilizando y sin establecer criterios precisos para cada tipo de investigación. En otros trabajos se ha hecho frecuente el análisis de casos límite, sacados de expedientes de la Inquisición o de la Acordada.

Desde mi punto de vista, esto lleva a conclusiones parciales de la realidad que se intenta analizar, las razones que se puede aducir son: la primera porque al tratar casos de alienados, transgresores de la ley, iluminados, solicitantes etc., se está usando como objeto de análisis para mostrar lo que era la vida cotidiana o la mentalidad social, justamente a quien representaba un estado de excepción. Por otra parte, considerar que la sociedad en su conjunto pensaba lo mismo que los inquisidores o los jueces de la Acordada es tanto como decir que toda la sociedad tenía una visión homogénea de las cosas y la vida. Lo cual sería ignorar las desigualdades sociales, culturales y étnicas que existen en toda sociedad. O que la sociedad colonial, por dar un ejemplo, se regía absolutamente por normas legales, y hasta ahora no ha habido un régimen que funcione así.

Por lo demás, estudiar el caso concreto de una individualidad explica qué pensaban los jueces sobre ese individuo específico y no sobre el delito o transgresión que cometió, ni sobre los comportamientos juzgados; sin que esto signifique la inexistencia de una concepción teórica del delito.

Pues es necesario recordar que, en ocasiones, las características del personaje en cuestión obligaban a dar respuestas particulares, verbigracia: no era lo mismo procesar a un religioso que a quien no lo era. También debemos considerar que muchas de las resolu-

ciones que tomaron los diferentes tribunales, ya fuesen religiosos o penales, no atendían exclusivamente a normas de carácter moral o de la competencia de sus respectivas jurisdicciones, sino que, en ocasiones, cuestiones de índole política o económica determinaban las resoluciones, cambiando así el sentido social de justicia establecido, y priorizando razones de estado o extralegales.

Los estudios que se hagan desde esta perspectiva que ahora critico, están condenados a llegar únicamente a conclusiones particulares, pues las conclusiones generales quedarían totalmente fuera de su enfoque. Generalizar a partir de estas investigaciones sería olvidar que los actores, ya fuesen los jueces o los juzgados, pertenecían a diferentes clases sociales, y cada una de éstas tenía una concepción diferente de la moral, de la normatividad y su cumplimiento, y que cada uno era juzgado ante la ley de manera diferente según su condición. Es evidente que quienes instituyeron el proceso o juzgaron los casos pertenecían al estrato, grupo o clase social que en esos momentos tenía en sus manos la calificación de actitudes o la interpretación de las leyes. Esto quiere decir que ellos no eran toda la sociedad, ni que sus juicios fueran, necesariamente, los socialmente aceptados.

En este sentido considero que los preceptos legales no siempre atienden a realidades, y a veces ni siquiera reflejan la mentalidad general o un interés colectivo sino los de algún grupo interesado en mantener cierto orden de cosas o en proponer uno diferente del que existía hasta ese entonces, y que tiene en sus manos el poder para hacerlo. Así, tendríamos que considerar cuándo un código es propositivo o cuándo se trata de un código que intenta normar una realidad dada; por ejemplo, la prostitución como fenómeno social no desaparece ni cambia sus prácticas por el hecho de haber sido objeto de reflexión de los juristas; como tampoco la igualdad social o ideológica se logra por decreto. Es conveniente tener siempre presente que las leyes son instrumentos y no cosas o entes predeterminados por encima de las sociedades y para ellas. En resumen: el análisis de casos basados en la legislación no siempre nos ofrece la posibilidad de sacar conclusiones acertadas,

y en algunas ocasiones sólo nos sirve para saber cómo se aplicaba la justicia.

Considero que será una necesidad delimitar los campos en los que actuará, y no sólo desde el punto de vista conceptual –en el sentido de escoger un área de análisis, como pudiera ser prostitución, los hábitos alimenticios, la educación o tantos otros temas que son posibles en este tipo de investigaciones– sino también geográficamente. O sea, es necesario establecer regiones delimitadas; nuestras hipótesis de trabajo deben arrancar desde el principio, la delimitación espacial también debe ser una hipótesis que se demuestre en la práctica.

Me parece que los estudios regionales de la vida cotidiana nos pueden llevar a ubicar más claramente los elementos analizables. Tal vez a través de esta vía se logre una historia más global y humana, pues la circunscripción geográfica permitirá redondear la visión que se dé sobre la realidad y mediante este tipo de estudios podrían quedar englobadas varias vertientes más de la historia de las mentalidades tales como la historia de la cultura material, de la salud, etc.

Asimismo, observar especial cuidado en escoger los elementos que regulan la estructura de la sociedad y le dan coherencia. En el estudio de sociedades precapitalistas habrá que esmerarse más, pues generalmente la estructura social no está bien definida, y los elementos que norman su vida diaria son más difíciles de identificar. Para identificar con claridad estos elementos se debe tomar en consideración las clases sociales, el carácter de las leyes y su incidencia en las sociedades, y las relaciones que la sociedad tenga con el Estado; los trabajos así manejados arrojarán –creo yo– conclusiones más cercanas a la realidad.

Desde esta perspectiva analizo la vida cotidiana de algunas comunidades indígenas de Sonora durante la época de las reformas borbónicas. Antes de iniciar este pequeño trabajo conviene hacer las siguientes aclaraciones: a) este trabajo forma parte de una investigación más amplia, titulada *La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1750-1850*, y éstos son algunos resultados

preliminares que, por parciales, están sujetos a una revisión posterior; b) las dimensiones de un artículo no son las adecuadas para realizar un análisis como el que propongo líneas arriba; sin embargo, trataré de ajustarme a esas propuestas en la medida de lo posible; c) los testimonios que utilizo en este trabajo son, en su mayoría, fuentes de primera mano en el sentido literal, pero no en *strictu sensu* para elaborar historia de las mentalidades, porque no he conseguido testimonios directos de indígenas que hablen de la situación que vivieron en sus pueblos después de la expulsión de los jesuitas. La primera parte la elaboré apoyándome en crónicas jesuitas ya publicadas, y la segunda la realicé basándome en documentos de diverso tipo, como son: informes, cartas y disposiciones oficiales que proceden de miembros del clero secular y regular, así como de funcionarios civiles y militares; considero que es válido sacar inferencias sobre la vida cotidiana a partir de estos materiales.

En este sentido creo que las reformas llevadas a cabo por los funcionarios borbónicos ilustrados fueron realizadas autoritariamente, desentendiéndose de la realidad local, lo que motivó que se dieran cambios sustanciales en los hábitos y costumbres de los indígenas; pero éstos no siguieron en la misma dirección a que apuntaban los intereses de los habitantes de los pueblos.



Pueblos viejos

Cuando los ilustrados funcionarios de Carlos III iniciaron sus reformas político administrativas en Sonora, la mayoría de los pueblos de misión de la provincia llevaban mucho tiempo de fundados, los del sur casi llegaban a los ciento cincuenta años

de vida, los más jóvenes –los de la Pimería Alta– frisaban ya los cincuenta, en fin, eran pueblos maduros. En todos ellos la influencia española había moldeado muchos de los hábitos y las costumbres de los indígenas del lugar.

Alrededor de esos pueblos había indígenas de diferentes grupos étnicos, que no se mezclaban con los indios reducidos, o sólo ocasionalmente; de ellos no hablaremos en esta ocasión. Había en la región unos 22 poblados de españoles, incluidos los presidios,⁴ que se ocupaban principalmente en labores mineras y algunos en la agricultura; tampoco me ocuparé de ellos.

La mayoría eran poblados indígenas: había 52 pueblos de misión⁵ con 136 pueblos de visita; conviene, pues, hablar de ellos. Los pueblos eran misiones, y en ellos la mayoría de las actividades estaban reguladas por el ciclo agrícola anual y las prácticas religiosas. Casi todo se hacía en común, salvo la planificación de la vida diaria del poblado, labor que se adjudicaba para sí el misionero.

La vida diaria en la Misión Jesuita

La vida en la misión empezaba diariamente muy temprano cuando los temastianos recorrían el pueblo llamando a los sonoras a oír la misa. Esto era necesario pues las chozas que componían la misión estaban diseminadas por un buen espacio. Los jacales en que vivían eran esteras, hechas de carrizos rajados, y armados en forma de bóveda con unos palos enarcados que sustentaban unos petates suficientes para resistir a las injurias del clima. Sus casas no tenían puertas, pues nadie tomaba las pocas pertenencias de sus moradores. En ellas no había “más menaje que un petate para dormir, calabazos para acarrear agua y tener agua, alguna olla o tiesto para tostar maíz, y no todos metate para molerlo”.⁶ Además, las comidas eran comunes para el que no tenía.⁷ Es decir, existía un régimen de comunidad en el pleno sentido de la palabra.

Al levantarse, los pimas del norte se ponían sus ropas confeccionadas con manta de algodón muy bien tejida y pintada de colorado

y amarillo; los que tenían ovejas usaban prendas de lana. Los pimas del poniente que no tenían sembradíos de algodón obtenían sus vestidos del comercio y mediante el intercambio y, sobre todo, gozaban de la oportunidad de cazar venados y hacerse calzones, mantas y gabanes de gamuza, que sabían curtir muy bien.⁸

Las mujeres, por lo regular, andan desnudas de la cintura arriba, y hasta los pies cubiertos con naguas de gamuza. Y en el invierno traen otra gamuza que les sirve como mantellina y otras un juboncillo –hechos de muchos pellejos de conejo adobado y con pelo, unidos– y esto suele servir de abrigo a sus hijuelos.⁹

Se escuchaba la misa y después el padre se encargaba de repartir a los indígenas que fueran necesarios en las labores y él se quedaba con los niños a los que enseñaba la doctrina, instrucción que impartía durante una hora. Inmediatamente después se servía el almuerzo, especialmente a los niños, a los viejos, a los enfermos y a los que estaban haciendo trabajo comunal.¹⁰

La mayoría de los naturales pobladores de las misiones ya estaban habituados a comer carne de res con regularidad, los guisos que se daban en la misión a menudo la contenían. Las tortillas de maíz tenían un amplio consumo y también el pinole, principalmente entre los pueblos situados en el sur de la provincia. Los misioneros introdujeron también el consumo del trigo; inicialmente lo comía únicamente el misionero, pero conforme avanzaron los tiempos también los indígenas lo adoptaron.

Cuando los hombres de la misión salían en campaña militar, su principal provisión de boca era la carne seca o tasajo y el pinole. Alimentos que también eran muy importantes para cuando realizaban viajes largos. Incluso cuando el pueblo cooperaba con el ejército español, estos dos productos eran algunas de sus principales aportaciones.

La población en general consumía y tenía suficiente abastecimiento de sal, que obtenían de las costas los pimas. La excepción la constituían los pimas norteros que poco cuidaban de sazonar con este ingrediente sus comidas.¹¹ La cacería proporcionaba un com-

plemento importante, se cazaban ratas y ratones de campo así como culebras, víboras, lagartijas, chapulines, y toda clase de insectos, sin descartarse las piezas grandes: venado, cíbolo o borrego cimarrón. El procedimiento para consumirlo consistía en cazarlos y asarlos sin preocuparse por quitar las entrañas ni por lavarlos.¹² Eran muy aficionados a la carne de res o de cualquier otro animal, la única que les causaba repugnancia era la del puerco.

La dieta se complementaba con algunas plantas o frutas; entre las que más se consumían estaban: las pitahayas, las nueces silvestres y bellotas que obtenían de la recolección.¹³ Las frutas cultivadas eran también importantes, comían con gusto los productos de sus huertas: uvas, duraznos, higos, peras, membrillos, granadas y la caña dulce.¹⁴

Después del almuerzo, el trabajo se repartía en muy diversas labores, unos se destinaban a cuidar el ganado, otros a la siembra y al cuidado de las huertas. Los más fuertes y diestros en las armas fungían como voluntarios; éstos, a pesar de la prohibición que había para que los indios montaran a caballo y portaran armas, eran muy buenos jinetes¹⁵ y si bien no utilizaban armas de fuego, eran excelentes arqueros.

En tiempos de paz estos milicianos acompañaban al padre cuando visitaba enfermos en otras localidades o cuando se trasladaba a vender los productos de la misión o simplemente cuando deseaba visitar a otro misionero. Otras veces acompañaban o cuidaban a los viajeros, ya fueran estos civiles, militares o eclesiásticos. Casi siempre participaban cuando había guerra con grupos de indígenas rebeldes o contra los apaches, quienes constantemente incursionaban en la provincia.

Cuando los voluntarios indígenas regresaban victoriosos de alguna campaña realizaban una gran fiesta que duraba varios días. Se bailaba sin descanso, no importaba el cansancio ni la muerte, sólo el festejo, y el aguardiente hecho de pitahaya fermentada que se consumía en grandes cantidades;¹⁶ los jesuitas no estaban de acuerdo con esas fiestas, pero no permitirles hubiera significado perder a los indígenas aliados. En esas ocasiones se escenificaban danzas, como la que describió el misionero Juan Nentuig:

Si les va bien en la campaña, de los enemigos que matan traen sus cabelleras, que aprecian más que otro botín, y los cautivos niños y mujeres, que llegando a sus pueblos bailan día y noche, que da lástima ver el estropeo que causan con esta locura en sí propios y más en los cautivos, que de esta manera llevan en triunfo. . .¹⁷

No estaban exentas estas fiestas de crueldad. A los prisioneros se les torturaba:

En algunos pueblos aun de los ópatas, siendo éstos, según todos, los más allegados a la razón entre los demás indios, he sabido el usarse el salir las viejas de sus casas con tizones ardientes y quemar a los pobres cautivos en varias partes de sus cuerpos, mayormente los muslos, con harta crueldad, y he visto las señales en un muchachito bien tierno y tales, que no se le quitarían en toda su vida.¹⁸

Las danzas consistían en bailar todos en corro, cantando y gritando. Si la celebración era de carácter militar se colocaba la cabellera o algún miembro de uno de los enemigos en el centro del baile o de la plaza donde se llevaba a cabo el festejo.

Las fiestas más importantes de la comunidad, en su mayoría, eran de carácter religioso; la Pascua, la Navidad, Todos Santos, etc., se celebraban con profusión de cantos y danzas. Había corridas de toros, y los indígenas eran expertos en el manejo de la pequeña lanza con que se daba muerte a los animales. Después de la función se daban los animales a los indios para que se los comieran, y el misionero regalaba comida y chocolate. Todo esto amenizado con danzas como el Moctezuma y el Pazcola.¹⁹

Cuando no había fiesta alguna, una buena parte del tiempo de los indígenas era ocupada para realizar obras en la iglesia, ya fuese de adorno o de construcción, todos siempre bajo la dirección y tutela del padre misionero; los yaquis tenían fama como mano de obra especializada en estos menesteres, incluso se les contrataba en la Pimería Alta como expertos albañiles para la construcción de templos.²⁰

A los jesuitas se les acusó de explotar a los indígenas y tratarlos de manera despótica; al parecer, el trabajo que realizaban los

indígenas era muy importante pero de ninguna forma agobiante. En un alegato que el padre Quixano sostuvo acerca del asunto menciona que: sólo trabajaban en las tierras de misión tres días a la semana; también dice que esto era así porque era poco lo que se sembraba en las misiones, pues los indios gustaban poco de trabajar.²¹ Conviene aclarar que los juicios del jesuita reflejaban sus puntos de vista europeos, pues no entendía por qué a los indígenas no les interesaba ni creían necesario acumular o producir más allá de lo que sus necesidades inmediatas les marcaban. Para sostener sus aseveraciones pone como testigos a los señores don Manuel Vázquez, Justicia Mayor, y al Juez eclesiástico, comisario de la Santa Inquisición, licenciado Juan José de Grijalba.²² Rescaté el testimonio por los testigos utilizados.

Los días de la semana que no eran dedicados a las labores anteriormente descritas, los indígenas sonorenses se ocupaban de manufacturar sus armas, tanto para la cacería como para la guerra. En ellas ponían especial cuidado; largas horas se pasaban tallando sus arcos o sacando filo a los pedernales que servían de punta para sus peligrosas flechas. Su ajuar guerrero consistía en una macana, arco, flechas emponzoñadas con el eficaz y mortífero veneno con que componían varios tósigos y el zumo de la yerba llamada *usap* en pima.²³

Habiendo una pequeña diferencia entre las flechas que usaban para la guerra y las de cacería, las primeras tenían varios filos para que desgarraran la piel, las segundas estaban diseñadas para ser recuperadas.²⁴

Había otros que, cuando no era temporada de trabajos agrícolas en la misión, se dedicaban a gambusear, es decir a buscar oro; así también ellos se unían a las partidas de españoles y castas que constantemente emigraban de un lugar a otro en busca de metales. Hombres y mujeres trabajaban afanosamente para beneficiar oro o plata. El modo de sacarlo era el siguiente:

...el modo de sacar los yndios el oro con su batea es hir metiendo los dedos, y hacer un repaso por las tierras de la batea a los impulsos del sentido del tacto y de la vista, y como el oro se oculte a alguno de estos

sentidos, tiene el yndio el tiempo por perdido el tiempo de hacer muchas pruebas; pues como por otras partes espere encontrar en la siguiente batea lo que no ha hallado en la antecedente poco dolor le cuesta arrojar la primera [. . .] o es de omitir que en esta busca trabaja igualmente la muger y el muchacho como el baron.²⁵

En la temporada de lluvias, la mayoría de los miembros de la misión regresaban a ella para ocuparse de los trabajos de la comunidad,²⁶ siempre y cuando no hubieran cometido algún delito, porque entonces su regreso significaría un buen número de azotes propinados por el jesuita;²⁷ cuando esto era así, la mayoría no regresaba: se quedaban vagando por los reales o trabajando en haciendas y ranchos de españoles, a quienes no les interesaba la vida privada o moral de los indígenas.

También había momentos para el juego, entre algunos de los que se practicaban estaban el *guaqui mari*, que consistía en correr y arrojar con el pie un palo casi redondo, y en que salían dos jugadoras tirando su palo de un puesto y, al mismo tiempo, corriendo tres leguas. El primero que llegaba a la meta ganaba el juego. Otro era el llamado *patole*, que se jugaba con cuatro cañitas rajadas y rayadas, de un jeme* las soltaban sobre una piedra para que saltaran y cayeran al suelo, y el que atinara las rayas suficientes para completar cierto número ganaba.²⁸

Las mujeres eran las que llevaban el mantenimiento del hogar y de todos los trabajos domésticos. Algunas de sus actividades son descritas en el siguiente texto:

Las mujeres sonoras también tienen sus funciones especiales. Traen a casa la leña y el agua, hacen atole, pinole y preparan otros platillos. Hacen tortillas y tuestan esquita. Hacen los llamados tamales de las pitahayas y del maíz. Con ayuda de los hombres traen a casa la cosecha y en los viajes tienen que cargar, además, a los niños, las provisiones y en general todo lo que lleven. De hecho, tienen la obligación de hacer los trabajos más pesados y difíciles, en los cuales los hombres no ayudan para nada. Las mujeres también deben tejer coras y coritas (canastas grandes y pequeñas). También deben hacer todas las vasijas de barro que son necesarias para la familia, muelen la tierra, moldean la vasija a la forma requerida y la cuecen a fuego abierto . . .²⁹

Por las tardes se oía y rezaba el rosario, y por las noches los sonoras gustaban de cantar interminablemente. Así, entre trabajos y fiestas, premios y castigos, terminaba el día en la misión jesuita.

Proyecto de los españoles

Los españoles que vivían en la provincia criticaban constantemente las formas de vida que se practicaban en las misiones, por lo que siempre trataron de presionar para obtener ventajas en el viejo sistema colonial. Uno de los intentos más acabados y donde dieron a conocer su posición respecto a la situación de la provincia, fue la junta secreta de 1722, realizada en el Real de San Juan Bautista, convocada por Rafael Pacheco Zevallos.

Las propuestas de los vecinos se resumían en lo siguiente: a) expulsión de los jesuitas; b) que los indígenas pagaran diezmo; c) reparto de tierras a los españoles y vecinos de la provincia; d) que no se permitiera a los jesuitas tener tierras ni ganado y que sólo se siembre lo que bastare para su sustento; e) que no estorbaran a los indios para sembrar; f) que se permitiera vivir a los españoles y a los indios mezclados en las misiones; g) que los padres atendieran escuelas; h) que no tuvieran autoridad para nombrar a los indios gobernadores, e i) finalmente que los indígenas se pudieran acomodar en las casas y en las cuadrillas de los españoles.³⁰

Todas estas propuestas fueron recogidas posteriormente en tiempos de Carlos III y sus llamadas reformas borbónicas. Con ellas se trató de reorganizar las finanzas reales y adecuarlas a un nuevo tipo de explotación colonial, mediante la cual se lograra recoger la mayor cantidad de impuestos, evitando, en la medida de lo posible, los estados de excepción, como era el caso de las misiones que mucho habían costado a la Corona y pocos dividendos le habían producido.

A nivel local, las reformas significaron una reestructuración de todo lo que hasta entonces se había hecho en la provincia. Por mencionar algunos ejemplos, diré que ya no convencía ni era

suficiente que los pueblos de indios sirvieran para convertir gentiles al cristianismo; ahora, y así lo expresaron varios funcionarios, era necesario que los habitantes de estas regiones pagaran tributo y no siguieran considerándose como protegidos del rey sino como súbditos con todos los derechos y obligaciones que ello entrañaba. Un ejemplo de esto fue la interpretación que dieron los funcionarios reales a las propuestas de autonomía que los yaquis formularon en 1740:

El año de 1739 se hallaba de Gobernador de Sinaloa y Sonora Don Manuel Bernal de Guidobro en cuio tiempo se levantaron los yndios yaquis, por insistión de estos también los del río Mayo, pero para que llegaran a este exceso havían precedido bastantes reyertas de los principales dichos yaquis y en especial por el yndio Muni. Este fue varias veces a la capital de Sinaloa a ver a su Guidobro sobre puntos de estar mal contentos con la sugesión y gobierno al modo de las misiones y es evidente, que dichos yndios bozeaban que querían pagar tributo, que es lo mismo que pedir el modo de gobierno y política que los yndios mexicanos. . .³¹

Es cierto que se habían levantado en armas y también que, al menos a estos indígenas, ya no les convencía ni convenía el sistema de los jesuitas; pero nadie puede asegurar que se levantaran en armas porque querían pagar tributo.³²

Por otra parte, se modificó el sistema de defensa de la colonia en esta frontera que, por estos años y por estos lados, dependía en lo fundamental de la barrera que ofrecían los pueblos de misión. La Corona española temía el avance de los ingleses y franceses por el este, y el de los rusos por la costa del Pacífico. Amén del descalabro que sufrieron los españoles en La Habana, por ello el interés en reforzar el ejército, que cada día cobró mayor importancia. Se crearon nuevas fuerzas de milicianos, se reformó el sistema de presidios y se creó la Comandancia General de las Provincias Internas.

Además de los vecinos y de las autoridades civiles y militares, también el clero secular estaba interesado en que se modificara el sistema que hasta entonces había regido en la provincia; para esos

años el clero regular tenía unos cuantos párrocos en la región y su influencia estaba muy disminuida, pues los jesuitas no dependían de la jerarquía eclesiástica local, sino directamente del Papa, lo que creaba antagonismos y fricciones.

Para el obispo de Durango, por esos tiempos responsable del clero secular que trabajaba en Sonora, era importante tener en sus manos las misiones, pues consideraba que de ellas podría obtener altos beneficios y que sus curas podrían vivir del producto de las mismas. En este sentido, cabe decir que el obispo, como otros muchos funcionarios, creía en la muy difundida fama de las abundantes riquezas de los poblados misionales.

Estas posiciones y peticiones fueron oídas y reforzadas por los juicios vertidos por los funcionarios borbónicos que estuvieron en la provincia a partir de la segunda mitad del siglo XVIII; todos convinieron en señalar que el sistema que se estaba empleando para colonizar la región no era el más adecuado puesto que con él no se procuraban beneficios a la Corona, ni el poblamiento era efectivo. Es decir, no eran españoles quienes estaban poblando la región, lo que aumentaba los riesgos de perder una provincia muy rica, ya fuese a manos de los pueblos indígenas locales o a las de los apaches, que por esos años comenzaron a representar un problema constante, o a los de alguna potencia enemiga.³³ También se diría que los pueblos que ya llevaban fundados mucho tiempo deberían ser secularizados y en ellos debería fomentarse una población mixta.

Sin embargo, el hecho que marcó el inicio de una nueva época en los pueblos indígenas, fue la expulsión de la Compañía de Jesús. Con el extrañamiento de estos religiosos no sólo se acabó con el poderío y la hegemonía de una orden particularmente influyente en la región, sino que se abrió la puerta a toda una nueva perspectiva de resolver los asuntos en la provincia, y con ello se modificaron sustancialmente los hábitos y las normas de la vida cotidiana de los pueblos cuyos habitantes, en su mayoría, no supieron o no pudieron adaptarse al nuevo estilo y a las nuevas formas.

No hubo disposiciones directas para modificar la rutina diaria, pero las medidas que se tomaron después de la expulsión de los jesuitas afectaron fuertemente a los pobladores quienes tuvieron que cambiar mucho de lo que hacían diariamente.

Las primeras medidas que se tomaron fueron las siguientes: Las misiones de la Pimería Alta y la Pimería Baja serían administradas por los colegios de Propaganda Fide de Querétaro y Jalisco, pertenecientes a los franciscanos, y todas las del sur de la gobernación serían secularizadas. Mientras era posible que los misioneros y los curas ocuparan sus puestos, se dispuso que los bienes temporales fueran administrados por comisarios reales.³⁴

Estos funcionarios no tuvieron ninguna limitación en sus facultades, se les dio todo el poder para encargarse de la custodia de los bienes terrenales de los pueblos. Ninguno de estos comisarios era indígena, por lo que no estaban familiarizados con las prácticas de los poblados, de tal manera que tan pronto llegaron se encargaron de malversar los fondos de la comunidad y ocupar a los naturales en trabajos personales. Al respecto, el misionero Antonio de los Reyes, que después sería el primer obispo de Sonora, comentó:

...que valiéndose de este espacioso título, mandaron como superiores a los Justicias de los pueblos, y obligaban a los indios a trabajar sin salario; y cuando más, por la sola ración [...] se tomaron tanta autoridad que castigaban a los justicias, azotaban a los indios, mandaban a las indias para el servicio de sus propias casas y familia; se proveían estos de víveres y vestuarios con abundancia.³⁵

Un año después de la llegada de estos comisarios reales, muchas de las misiones se encontraban en decadencia. Únicamente la Pimería Alta volvió al viejo sistema en que el misionero controlaba los haberes y deberes del pueblo, aunque con la diferencia de que la población ahora era mixta; ya no fue posible detener el impulso de los no-indígenas que ahora estaban en todos los pueblos, aun en los más nortños.

Las misiones del sur, que estaban situadas entre el río Sinaloa

y el Yaqui, fueron secularizados. José de Gálvez, el infatigable visitador, dispuso que se repartieran tierras a los indígenas de estos pueblos en propiedad privada. En estas disposiciones dictadas inmediatamente después de la expulsión, se establecía que a la vez que se hiciera el reparto se efectuara un padrón de los habitantes de cada pueblo para cobrar el tributo.³⁶ Se determinó además, que en todos estos lugares debería resguardarse un fundo legal para el poblado, que éste debería tener cuatro leguas a los cuatro vientos, y que todos los habitantes de ese pueblo deberían establecerse definitivamente en los límites marcados.³⁷

Se contempló el establecimiento de tierras de comunidad que no deberían exceder de 80,000 varas cuadradas, salvo tratándose de localidades muy populosas, en cuyo caso se aumentarían al doble. Conviene recordar que durante la época jesuita los miembros de la comunidad vivían fundamentalmente de los productos de estas tierras. Sin embargo, con estas nuevas reglas se dispuso que los productos de los bienes de comunidad se destinarían a “cubrir las obligaciones públicas y piadosas”.³⁸

La distribución de tierras entre los indígenas se hizo de la siguiente manera: tres suertes de tierra a los capitanes;³⁹ dos a los caciques gobernadores y a los soldados, y una para cada cabeza de familia. Se instruyó que si algún natural tenía cultivado más de lo que le correspondía, según su condición, se le dejaría en premio a su aplicación. En la ratificación que hizo Teodoro de Croix de estas disposiciones, en 1771, se asentó que a cada nuevo propietario se le debería otorgar su título de propiedad, documento en el que se asentaría que el rey concedía esas tierras. Y finalmente, se reglamentaba que se dejara un sitio de ganado mayor para uso común. Las tierras que quedaran realengas se otorgarían en propiedad privada a la gente de razón y a los españoles, dándoseles como primera dotación uno o dos sitios de ganado mayor, de una legua cuadrada, cada uno.⁴⁰

En fin, en los nuevos tiempos, los pueblos viejos no encajaban en la política moderna e ilustrada de los Borbones, y los intereses y expectativas que habían crecido entre los vecinos, los militares y

los funcionarios reales, hacían imposible que se continuara con el viejo régimen; producto de ello fue la vida nueva.



Vida nueva

Con estas medidas se afectó a los dos pilares que sostenían la vida cotidiana de la misión: las prácticas religiosas que imponían el ritmo de la vida diaria, y el ciclo agrícola que permitía regular la vida de la misión durante el año y la subsistencia del grupo como tal.

El resultado inmediato de estas políticas fue la entrada de una gran cantidad de españoles, mulatos, mestizos y gente de todo tipo en los pueblos de misión, cambiando con ello la composición étnica de los pueblos, así como la correlación de fuerzas interna que daba unidad al poblado. En el informe que Revillagigedo presentó sobre las misiones en 1793, constatamos lo antes dicho por los siguientes datos: para ese año en todas las misiones había gente de razón, incluso en las situadas más al norte; de las que habían sido secularizadas, diecisiete se encontraban sin ministro, y de las que tenían párroco, quince no recibían el sínodo, dotación anual de la que dependían para su supervivencia los religiosos,⁴¹ por lo que seguramente sus ministros tenían que hacer uso de los bienes de comunidad para su manutención; por otra parte, al no haber misas, ni padres, tampoco había forma de medir los tiempos diarios de la misión.

Analizando los efectos que esto produjo, podemos decir que en los pueblos en los que había más contacto con los españoles y menos cohesión interna, el resultado fue catastrófico, como sucedió con las misiones situadas entre los ríos Sinaloa y Mayo. En muy pocas de ellas hubo un padre que se hiciera cargo de administrar los bienes

de comunidad para beneficio de los indígenas o, simplemente, de dar orden al régimen interno. El único caso en que así sucedió fue en las misiones de Bamoa y Nío, donde el padre encargado se preocupó por conocer la lengua y convencer a los indígenas de que sembraran en comunidad. Logrando así que de los habitantes de ese pueblo se dijera: "...en sus costumbres no se han viciado con tanto exceso particularmente de la embriaguez",⁴² como empezó a ser regla en todos los demás pueblos de esa zona.

La mayoría de los habitantes de los pueblos no se dedicaron ya fundamentalmente a la agricultura, y se decía de ellos que: "su policía y costumbres son un extremo de vicios, confusión y desorden".⁴³ Incluso los mayos, a quienes muchos historiadores han comparado con los yaquis por su entereza, tampoco dieron muchas muestras de poder resistir los embates de los nuevos tiempos; para ellos la *vida nueva* significó romper con todas sus leyes, y la mayoría vivían: "...ociosos, dispersos, y vagueando por los reales de minas, haciendas y ranchos de los españoles, robando y aumentando el desorden y confusión de estos desgraciados pueblos y provincias".⁴⁴ Ahí donde no hubo una fuerza coercitiva y donde la presencia española era mayor, numérica y culturalmente hablando, la desintegración fue más acelerada. Cabe destacar que estos grupos de los que estoy comentando habían adquirido habilidades que fueron utilizadas por los vecinos quienes presurosos, empleaban a los disgregados. Será interesante analizar, en otro trabajo, los efectos que tuvo esa integración de mano de obra al mercado de trabajo.

Como ya dijimos, el tiempo interno de los pueblos estaba regido por la misa y demás servicios religiosos que pautaban la vida diaria de las misiones. Es decir, se levantaban para oír los servicios del culto religioso y, durante el día, ya fuese la doctrina o alguna otra actividad, iban normando el tiempo de los pueblos. Con los cambios que se dieron en varias poblaciones como Movas, sólo se oficiaba misa una vez al año; lo que provocó relajamiento y distanciamiento de los habitantes respecto a sus actividades rutinarias, originándose el abandono de las labores agropecuarias y, por tanto, de la disciplina y de la vida que giraba en torno

a esa actividad productiva. Resultado de ello fue que muchos abandonaron o vendieron o arrendaron sus tierras; utilizando el dinero de la venta en la compra de bebidas alcohólicas que vendían los españoles en sus villas o que ellos iban a comprar a las localidades de éstos.⁴⁵

Los pueblos serranos que siempre estuvieron en contacto permanente con los españoles y se mostraron dispuestos casi siempre a cooperar con ellos, también resintieron los cambios; ópatas y eudeves, habitantes de estos pueblos, juzgaron que en vista del gobierno que se impuso en las misiones, ya no era adecuado seguir viviendo como pueblo de misión, pues lejos de beneficiarlos, ese estado de excepción los perjudicaba, por lo que solicitaron que se les tratara como vecinos, incluso llegaron a pagar por estas diligencias. He aquí las causas de su descontento en continuar como pueblos de indios:

De los bienes de campo aunque los enemigos han hurtado muchos, los misioneros se han utilizado de estos productos y de las siembras y labores que trabajan de comunidad los yndios y acaso por esta causa y mala administración han pedido los yndios al Alcalde mayor de la provincia los ponga en la clase de vecinos y tributarios por cuyas diligencias y posesión le pagan los indios un marco de plata.⁴⁶

Es conveniente mencionar que los ópatas habían sido un grupo que siempre fue fiel a los españoles, y aliados suyos. ¿Las razones? Quizá por sus constantes problemas con los apaches y con otros pueblos, y de ahí la necesidad de un aliado fuerte; o quizá porque sus prácticas agrícolas eran más parecidas a las de los españoles; o quizá simplemente porque, al estar cercanos a ellos obtuvieron privilegios. La identificación llegó a ser tan fuerte que éste fue el primer grupo que perdió su identidad colectiva. Cabe destacar que en este caso se trató de una pérdida consciente y no de una fatalidad como sucedió con otros pueblos; al respecto un testimonio ilustrativo:

Si alguno se casa con mujer española no quiere que se le trate ya como indio, se desdeña de las ocupaciones y ministerios de sus parientes, y lo

mismo sucede con las mujeres cuando se casan con españoles. Unos y otros afectan nuestro traje y tratamiento, y se manifiestan mui deseosos de aprender el indiano.⁴⁷

Es decir, que tanto en los pueblos secularizados como en los que continuaban bajo el régimen de misión, el religioso ya no era el salvaguarda de los intereses de la comunidad. La vida de la comunidad se había desquiciado por completo; no había nada que regulara la vida diaria ni anual de los pueblos. En algunos lugares la situación llegó a ser tan grave, que sus habitantes emigraron y nunca se supo nada más de ellos:

Por las continuas invasiones de los enemigos y por haber estado estos pueblos muchos años sin ministro se han perdido y despoblado Taraychi, Yécora y Tucupeto; de cuyas familias de indios no se sabe su paradero.⁴⁸

En el caso de los yaquis que desde mucho tiempo atrás trataron de reafirmarse como grupo, no hicieron nada cuando la expulsión, como tampoco lo hizo ningún otro grupo indígena de la región. Es más, ellos, alentados por algunos personeros de José de Gálvez, pidieron la secularización de sus pueblos y reparto de tierras; ofreciéndose a cambio a mantener al cura que se les asignase e incluso pagar tributo.⁴⁹ Tal vez esperaban con esto ganar la independencia que habían buscado desde 1740.

Pero al no suceder las cosas como los indígenas las habían planeado, pronto manifestaron descontento y resistencia al nuevo régimen. En primer lugar el trabajo de comunidad, mismo que orquestaba el tiempo de la vida diaria de los pueblos, se había interrumpido; pues bien, la comunidad no estaba dispuesta a que sólo sirviera para los gastos de la iglesia y el párroco.⁵⁰

Los pueblos yaquis se organizaron solos y continuaron realizando sus cultivos por las riberas del río y criando ganado, sin ninguna dirección central, lo que tuvo por consecuencia que el trabajo tendiera a volverse individual y no colectivo como había sido hasta entonces. Lo que continuaron haciendo en comunidad fue cuidar de sus iglesias así como la práctica del rito cristiano; curiosamente el dogma religioso les daba nuevamente una unidad, aunque superfi-

cial, valedera para conservarse como pueblo. En todos los pueblos se nombraron indios fiscales encargados de informar al cura del lugar de dónde se encontraban los enfermos, para que éste les diera los sacramentos.⁵¹

En algunos casos, como en el pueblo Potam, la organización llegó a ser tan eficiente que incluso se estableció una escuela, mantenida con los bienes de comunidad. Funcionaba como internado y estaba destinada a los indígenas; las leyes que la regían fueron dadas por el obispo y eran las siguientes:

Ha dispuesto el Obispo que dos jóvenes de cada pueblo vivan de continua a la vista de un maestro y juntos en una casa que se les ha dispuesto en forma de Colegio y se les ha vestido a estos jovenes con manto azul, beca encarnada, y un escudo de nuestra Señora de Guadalupe, cuya adbocación se le ha dado a la casa y colegiales, y para la manutención de estos y su maestro, contribuyen los bienes del comun de cada misión y pueblo [. . .] donde no ha de permitir al maestro se hable otra lengua que la española.⁵²

Es obvio que con estas disposiciones se prentendía continuar con el proceso de aculturación y mestizaje cultural que habían iniciado los misioneros. En el pueblo de Bacum, los indígenas aceptaron nuevamente la dirección de un religioso, el párroco Francisco Joaquín Valdés, quien también como en el caso que comentamos anteriormente, se ciñó a las necesidades de la comunidad.

Sin embargo y a pesar de esta defensa tenaz, también en estos pueblos se sintió la influencia de los vecinos, quienes ya como comerciantes ya como autoridades o como colonos, afectaron la vida de los poblados. Por ejemplo, los comerciantes se encargaban de introducir bebidas alcohólicas, las que eran consumidas en abundancia por los yaquis, y a cambio de la bebida éstos ofrecían sus cosechas o las reses que tuvieran, y cuando esto se acababa, daban hasta la ropa de sus mujeres.⁵³

También se enfrentaron a la creciente demanda de tierra por parte de los vecinos, que constantemente solicitaron e hicieron denuncias sobre estas tierras; ello obedecía a que eran las mejor provistas de agua, las más fértiles y en las que había menos peligro

de incursiones apaches, además de la cercanía de los reales de minas más grandes de la provincia.⁵⁴

Las que continuaron conservando la unidad de la comunidad fueron las mujeres, quienes se especializaron en el trabajo artesanal, situación un tanto obligada por la economía de mercado en la que se vieron envueltas; pero que, a fin de cuentas, les permitió conservar arraigo a la tierra. Otro producto que fue incorporado como mercancía y como medio de vida de los indígenas fue la grana, trabajo que no era sistemático pero que gracias a la abundancia del producto permitía ciertos ingresos a la comunidad.⁵⁵ Es interesante mencionar que casi todo esto lo realizaban mujeres que a fuerza de trabajo mantuvieron la unidad dentro del grupo, pues los hombres salían a trabajar fuera o vivían con gente de las castas que los instruían en sus hábitos o se iban a la guerra a defender sus tierras.

Esto generó un despoblamiento en todas las regiones, y así fue cómo para 1819 ya había en todos los pueblos de misión y en las ex-misiones más gente no-indígena, con los consiguientes efectos en las prácticas diarias. Por ejemplo, los indígenas que ya se habían acostumbrado a andar vestidos, ya no lo podían hacer porque la ropa que se vendía en la provincia era cara y de mucho lujo para ellos. Además de que los comerciantes no traían lo suficiente para abastecer el mercado regional ni alcanzaba para todos los indígenas aculturados.⁵⁶

A manera de corolario y como muestra de los efectos que causaron a largo plazo estos cambios en la provincia, he recogido el testimonio de un viajero español que llegó a Sonora en 1843, y que nos da una vívida descripción de los hábitos de los lugareños; así queda de manifiesto que los amos y señores de la región eran los blancos o los mexicanos. Veamos qué dice de los indígenas: Dice que no suman más de 40,000 almas por todos los grupos,⁵⁷ que son callados y que sus festejos de cualquier tipo se hacen únicamente en el seno de la familia,⁵⁸ y el único recuerdo que guardan de su pasado son:

las lanzas de sus mayores, muy adornadas con tejidos de bejuco o caña colorada con la punta de pedernal y pendientes de ellas algunos taparrabos escogidos de lienzo y corteza de árbol. Jamás han querido vender una lanza de estas, o alguno de sus atavíos a cualquier precio que fuere...⁵⁹

Es decir, que los indígenas no eran dueños ni del espacio que pisaban, eran extraños en su propia tierra; lo único que tal vez les quedaba, eran sus recuerdos, los que afortunadamente no vendían.

Notas

¹ Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, México, Grijalbo, 1985. p. 40.

² Antonio Saborit, "Historia de las mentalidades, historia de la cultura", en *La Jornada*, Suplemento "Jornada Semanal", año 5, no. 1483, México, 30 oct. 1988, p. 11.

³ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y del mundo)*, México, Grijalbo, 1979, p. 93.

⁴ Juan Nentuig, *El rudo ensayo, descripción geográfica natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, México, INAH, 1977, p. 113.

⁵ AGN, Ramo Misiones, vol. 14, exp. 6, fs. 205.

⁶ Luis Xavier Velarde, "Primera relación de la Pimería Alta", en Luis González Rodríguez, *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*, México, UNAM-IIH, 1977, p. 61.

⁷ *Loc. cit.*,

⁸ *Ibid.* p. 55.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Ignacio Pfefferkorn, *Descripción de la provincia de Sonora (libro segundo)*, México, Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, 1983, p. 150.

¹¹ Velarde, *op. cit.*, p. 51.

¹² *Ibid.*, p. 50.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 57-59.

¹⁵ Ivlian de Paredes, *Recopilación de leyes de los Reynos de las indias mandados a imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Carlos II, Nuestro Señor* por Ivlian de Paredes año de 1681, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Edición facsimilar, 1973, t. 2; la ley a que me refiero está en el Libro VI, Título I, ley XXXIII, fs. 192. Sería interesante analizar todas las disposiciones que están en este libro y que no se cumplieron ni tomaron en cuenta en la colonización del noroeste. En mi opinión, la mayoría fueron letra muerta.

¹⁶ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 61.

¹⁷ Nentuig, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 143.

²⁰ Cynthia Radding, "Monumentos en el desierto, las iglesias coloniales del norte de Sonora", en *Boletín Monumentos Históricos*, México, INAH, 1976, p. 79.

²¹ Informe a su Excelencia (probablemente al virrey), por el padre Miguel Quixano, AGN, Ramo Historia, vol. 17, fs. 25.

²² *Loc. cit.*

²³ Pfefferkorn, *op. cit.*, pp. 61-64.

²⁴ *Ibid.*, p. 63.

²⁵ AGN, Ramo Historia, vol. 16, exp. 5, fs. 207.

²⁶ Alvaro López Miramontes y Cristina Urrutía de Stebelski, *Las minas de la Nueva España en 1774*, Documento número 5, pp. 84, México, INAH, [s/a].

²⁷ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 138.

*Jeme, medida antigua, equivalente a la distancia que hay desde la extremidad del dedo pulgar a la del índice, separados todo lo posible.

²⁸ Velarde, *op. cit.*, p. 57.

²⁹ Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 65.

³⁰ Jacobo Genovese, "Informe de José Ma. Genovese al virrey, marqués de Valero" en González Rodríguez, *op. cit.*, pp. 130-133.

³¹ Al respecto pueden consultarse los escritos de Fernando Sánchez Salvador de la Santa Hermandad y Capitán de cavallos, corasas de las provincias de Sinaloa, Sonora, Costas del Mar del Sur y fronteras de la gentilidad, marzo de 1751. AGN, Ramo *Historia*, vol. 16, exp. 3, fs. 159 v.

³² Los trabajos de José Luis Mirafuentes, "El enemigo de la casas de adobe, Luis de Saric y la rebelión de los pimas altos en 1751", pp. 105-124, y el de Cinthya Radding de Murrieta, "El hechicero Teuricachi, aculturación y resistencia en las misiones de Sonora y Tarahumara", pp. 153-160. Ambos publicados en la *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo, UNISON, 1989. Los dos artículos tratan la resistencia indígena, tema poco tratado respecto a los indios del noroeste.

³³ María del Carmen Velázquez, *Establecimiento y pérdida del Septemtrion de la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1974, p. 168.

³⁴ Conde de Revillagigedo, *Informe sobre las misiones, 1793 e instrucción reservada al Marqués de Branciforte*, México, Edit. Jus, 1966, p. 31.

³⁵ AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 4, fs. 59v.

³⁶ AGN, Ramo *Historia*, vol. 16, exp. 7, fs. 227. En las instrucciones 14, 15, 16, 17, 18, 19 y 20 del instructivo, especifica cuánto debe cobrarse y los medios para levantar el padrón; dice en la instrucción 15, "Cada tributario entero debe pagar siendo yndio 15 reales al año, y los medios tributarios que son los solteros, viudos 7 1/2 reales pero los vagos mulatos y demás castas sugetas por leyes y ordenanzas a la contribución real, deben satisfacer 20 reales estando casados y la mitad si fueran solteros".

³⁷ *Ibid.*, fs. 224. Instrucción segunda.

³⁸ *Ibid.*, fs. 224v-225. Instrucción tercera.

³⁹ Los capitanes eran los encargados de organizar a los voluntarios indígenas que participaban en las campañas militares; sus nombramientos les eran otorgados por los Alcaldes Mayores más cercanos al poblado.

⁴⁰ Se dio una segunda instrucción en 1771, posteriormente en 1778, es ratificada por Pedro Corbalán, Intendente de Sonora. AGN, Ramo *Historia*, vol. 16, exp. 8, fs. 228-232.

⁴¹ Revillagigedo, *op. cit.*, pp. 32-36.

⁴² AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 6, fs. 207.

⁴³ *Ibid.*, fs. 210.

⁴⁴ *Ibid.*, fs. 211.

⁴⁵ *Ibid.*, fs. 213 v.

⁴⁶ *Ibid.*, fs. 214 v.

⁴⁷ Roberto Ramos, *Descripción hecha en el año de 1778 por el padre Fray Agustín de Morfi, sobre Arizpe, Sonora, capital de las Provincias Internas, Documento Inédito para la historia del estado de Sonora*, Hermosillo, Imprenta C. Gálvez, 1949, p. 18.

⁴⁸ AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 6, fs. 214.

⁴⁹ Ignacio del Río, "Proceso y balance de la reforma tributaria del siglo XVIII en Sonora y Sinaloa", en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo, UNISON, 1989, p. 163.

⁵⁰ AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 6, fs. 216.

⁵¹ *Ibid.*, fs. 216 v.

⁵² *Ibid.*, fs. 217v-218.

⁵³ *Ibid.*, fs. 217.

⁵⁴ Archivo Histórico del Estado de Sonora, Ramo *Títulos Primordiales*, tomo I, exp. 4 y 5 y tomo II, exp. 14.

⁵⁵ AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 6, fs. 216.

⁵⁶ AGN, Ramo *Misiones*, vol. 3, fs. 46-47, y exp. 36, fs. 142-143.

⁵⁷ Vicente Calvo, *Descripción política, física, moral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana por Vicente Calvo, 1843*, Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, proporcionado por el maestro Ignacio del Río, p. 199.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁹ *Loc. cit.*

Bibliografía

- Calvo, Vicente. *Descripción política, física, moral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana por Vicente Calvo, 1843*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Conde de Revillagigedo. *Informe sobre las misiones, 1793 e instrucción reservada al Marqués de Branciforte*. México, Edit. Jus, 1966.
- Genovese, Jacobo. "Informe de José Ma. Genovese al virrey marqués de Valero" en Luis González Rodríguez. *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*. México, UNAM-IIH, 1977.
- Heller, Agnes. *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México, Grijalbo, 1985.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. México, Grijalbo, 1979. (Col. "Teoría y Praxis".)
- López Miramontes, Alvaro y Cristina Urrutía de Stebelski. *Las minas de la Nueva España en 1774*. Documento no. 5, México, INAH, Colección científica, Historia económica, Fuentes no. 83.
- Mirafuentes, José Luis. "El enemigo de las casas de adobe, Luis de Saric y la rebelión de los pimas altos en 1751" en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo, UNISON, 1989. pp. 105-124.
- Nentuig, Juan. *El rudo ensayo, descripción geográfica natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. México, INAH, 1977.
- Paredes, Ivlian de. *Recopilación de leyes de los Reynos de las indias mandados a imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Carlos II, Nuestro Señor por Ivlian de Paredes año de 1681*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Edición facsimilar 1973. Tomo segundo.
- Pfefferkorn, Ignacio. *Descripción de la provincia de Sonora (libro segundo)*. México, Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, 1983.
- Radding de Murrieta, Cinthya. "El hechicero Teuricachi, aculturación y resistencia en las misiones de Sonora y Tarahumara" en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo, UNISON, 1989. pp. 151-160.
- Ramos, Roberto. *Descripción hecha en el año de 1778 por el padre Fray Agustín de Morfi, sobre Arizpe, Sonora, capital de las Provincias Internas, Documento Inédito para la historia del estado de Sonora*. Hermosillo, Imprenta C. Gálvez, 1949.
- Río, Ignacio del. "Proceso y balance de la reforma tributaria del siglo XVIII en Sonora y Sinaloa", en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo, UNISON, 1989. pp. 161-178.
- Saborit, Antonio. "Historia de las mentalidades, historia de la cultura", en *La Jornada*, suplemento "Jornada Semanal", 30 oct. 1988, México, año 5, no. 1483.
- Velarde, Luis Xavier (1677-1737). "Primera Relación de la Pimería Alta" en Luis González Rodríguez. *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*. México, UNAM-IIH, 1977.

Velázquez, María del Carmen. *Establecimiento y pérdida del Septemtrion de la Nueva España*. México, El Colegio de México, 1974.

Archivos

Archivo General de La Nación
Archivo Histórico del Estado de Sonora